

إشكالية الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية ضمن فضاءات الهجرة تحليل سوسيولوجي

ساري حنفي (*)

ملخص: تقوم هذه الدراسة على فكرة أن الاستقطاب المتنامي بين ما يُنظر إليه على أنه المجتمع الغربي وبين "الجاليات" المسلمة، لا يمكن تحليله باعتباره صراعاً بين الهويات، ولا باعتباره يعكس تباينات ثقافية. فهذا الاستقطاب ينشط في سياق من الهيمنة الثقافية، ويدفع المهاجرون إلى خارج المجال العام أو تُسلط عليهم الأنظار دون هوادة. سأتناول مثال أحداث الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية باعتبارها إشكالية تعكس الهيمنة الثقافية وبنية القوة الموجهة ضد المهاجرين المسلمين الذين يعيشون في أوروبا. لكن هؤلاء المهاجرين ليسوا مجرد ضحايا؛ فهم أيضاً يتحملون جزءاً من المسؤولية إزاء وضعهم.

تدافع هذه المقالة عن أن الجدل حول الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية لا يتعلق بمسألة الرقابة وحرية التعبير، بل بمسألة الكيفية التي يمكن بها تعريف العالمية (universalism).

المصطلحات الأساسية: هيمنة ثقافية، الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية، فضاءات الهجرة.

(*) الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان.

المقدمة: (1)

يسعى الباحثون في العلوم الاجتماعية إلى فهم الصراعات عبر أدوات نظرية مختلفة ومتعددة. يركز بعضهم على الهوية ذات ماهية (primordial identity)، التي تشير غالباً إلى الهوية القومية والدينية والإثنية؛ فقد سلط أمين معلوف (2004) الضوء على جنور العنف والكرهية التي تتجلى في الأشكال القبلية من الهوية. كما ينتمي مفهوم صراع الحضارات الذي نادى به صمويل هنتنغتون (Huntington) إلى هذا التيار؛ لأن هنتنغتون يعتبر المسلمين مجموعة ذات هوية متميزة. وقد قدم علم النفس الاجتماعي، في نظرية الهوية الاجتماعية (Social Identity Theory)، إسهامات رئيسة تساعد على فهم نشوء الصراع والأساس السيكولوجي للتمييز ضمن المجموعة الواحدة. تحاول النظرية المذكورة تحديد الشروط الدنيا التي تدفع بأفراد ضمن مجموعة واحدة إلى التمييز لصالح مجموعة تفضيلية (in-group) ينتمون إليها ضد مجموعة خارجية (Out-group) أخرى (Tajfel and Turner, 1986). بعبارة أخرى، عندما يرى الأفراد في الحدود (boundaries) حواجز عصرية على الاختراق، فإنهم يُظهرون سلوكاً يحابي المجموعة التفضيلية على حساب المجموعة الخارجية (Chiasson et al., 1996). ميزة هذه المقاربة هي أنها تسمح للسياق الاجتماعي/الحضري بالتحوّل إلى عامل رئيس في دفع الفرد إلى التفكير والشعور والتصرف على أساس "مستوى الذات" الشخصي أو العائلي أو الإثني دون حتمية الهويات الإثنية/القومية الأصلية. وهنا يكتسي مفهوم السمة البارزة (salience) أهمية بالغة، فهو يشير إلى تفعيل هوية ضمن وضع معين (Stets and Berke, 2000). وتكمن مشكلة نظرية الهوية الاجتماعية في تركيزها المبالغ فيه على بنية هوية الفرد باعتبارها عاملاً أساسياً في الفعل.

(1) يود المؤلف توجيه الشكر إلى العديد من الباحثين الذين أسهموا بإغناء هذا المقال بالأفكار. أتوجه أولاً بالشكر إلى حسين شهيد الذي أصدرت بمشاركته بياناً في بداية أزمة الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية، ويضم المقال الحالي أجزاء من البيان المذكور (المقطع 3) (Shahidi & Hanafi, 2006). وقّع البيان 200 أكاديمي تقريباً من دول عربية وأوروبية مختلفة، وهو يشكل الأساس الذي يقوم عليه الجزء الأول من المقال الحالي. كما يود المؤلف توجيه الشكر إلى كل من إتيان باليبار Etienne Balibar، وإنجي سيدينيوس بيترسون Inge Sidenius Petersen، وسمير خلف، وأرماندوسيلفانوري Armando Salvatore لما قدموه من ملاحظات قيمة. والشكر الجزيل أيضاً لهما بحبوح لترجمتها لهذه المقالة.

من ناحية أخرى، أعتقد شخصياً أن نظرية القيمة هي مفهوم أكثر جاذبية من باقي النظريات من حيث إنه يساعدنا على الوصول إلى إدراك أكثر شمولاً للصراع. في علم الاجتماع، تُعنى نظرية القيمة بالقيم الشخصية وبالكيفية التي قد تتغير بها تلك القيم بحسب السياقات المختلفة. فالمجموعات البشرية المختلفة قد تتبنى، أو تضع في موقع الأولوية، أنواعاً مختلفة من القيم (كالعدالة الاجتماعية مثلاً) التي تؤثر على سلوكها الاجتماعي. وترى بات دوفي هوتشيون (1972) Hutcheon أن هناك نزعة واضحة في علم الاجتماع تسعى للإقلال من التركيز على دراسة القيم والقضايا الأخلاقية. وقد كشفت دراسة أجرتها هوتشيون حول الإنجازات في مجال دراسة القيم وجود أربع نزعات - على الأقل - تثير القلق: قصور في التعامل مع مصدر القيم وشرعيتها، ميل لافتراض أن المجتمع سابق للفرد، تأكيد على الامتثال (conformity) والتهوين من شأن دور التفكير العقلاني إلى الحد الأدنى، وأخيراً، غموض يكتنف مفهوم القيمة. وبذلك تصبح منظومة القيم طريقة لإبراز ذاتية الفاعلين دون إغفال بنية القوة؛ لأن منظومة القيم ليست فقط نتاجاً للدين أو الإثنية أو العائلة، بل هي - إلى جانب ذلك - نتاج للموقع الذي يشغله الفرد في المجتمع. لم يعترف بعض الباحثين الأوروبيين العاملين في مجال دراسات الهجرة اعترافاً كافياً بالحقيقة القائلة إن القيم التي تصوغ الفرد هي منظومة توابلية (interdependent) من التفاعل ضمن الثقافة الأصلية وثقافة المجتمعات المضيفة. فالقيم والثقافة والهويات الاجتماعية هي عوامل محدّدة للسلوك، بقدر ما هي نتاج متزامن مع أفعال "حاملها" وأفرادها.

صوّرت وسائل الإعلام الفرنسية أعمال الشغب التي اندلعت في الضواحي عام 2006، عندما أحرق الشبان آلاف السيارات، بصورة أعمال عنف تمارسها جماعات من الأقليات، مشيرة بإصبع الاتهام إلى جاليات المهاجرين المغاربة والأفارقة. لقد أخفقت تلك الوسائل في فهم تشكّل هوية سكان الضواحي باعتباره نتاجاً لمشاعر أفراد إزاء الغبن الاجتماعي الذي كانوا يئنون تحت وطأته، وللتباين بين قيم الشباب الفرنسيين الغاضبين من أبناء المهاجرين، وبين قيم الغالبية العظمى من الأفارقة (الشماليين) الذين اندمجوا تماماً في المجتمع الفرنسي ولم تعد تجمعهم بجالياتهم روابط متينة. (Todd, 1994). فالمهم هنا هو الشعور بالغبن الاجتماعي كفرد من "شباب الضواحي" وليس حمل هوية تنتمي إلى أصل عربي

أو مهاجر. لم تؤد عملية عزل الأقليات Ghettoization من الأعلى (from above) التي مارسها الجمهوريون إلى إنتاج روح جماعية (communitarianism)، بل أدت إلى زيادة الإحساس بالفردية. (Haenni, 2006: 28).

كيف يمكن تفسير وجود نزعتين متناقضتين لدى هؤلاء المهاجرين: الاندماج والتطرف؟ سوف أتبنى هنا مقاربة القيمة، ولكن عن أية منظومات قيم نتحدث؟ عن منظومة قيم إسلامية في مواجهة منظومة قيم أوروبية؟ أو عن قيم أولئك الذين يؤمنون بالتعددية الثقافية في مواجهة قيم من يلجؤون إلى ممارسة الهيمنة الثقافية؟ سوف أناقش في هذه الدراسة فكرة أن الاستقطاب المتنامي بين ما يُنظر إليه على أنه المجتمع الغربي وبين "الجاليات" المسلمة، لا يمكن تحليله باعتباره صراعاً بين الهويات، ولا باعتباره يعكس تباينات ثقافية. فهذا الاستقطاب الذي ينشط في سياق من الهيمنة الثقافية، هو نوع من المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، الذي يتحالف من خلاله الرأسمال العالمي وقوى الكولونيالية الحديثة، والذي يكون فيه المهاجرون إما غير مرئيين وإما تُسلط عليهم الأنظار دون هوادة. سأتناول مثال أحداث الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية باعتبارها إشكالية تعكس الهيمنة الثقافية وبنية القوة كما استخدمت ضد مجموعات غير مرغوب فيها، كالمهاجرين الذين يعيشون في أوروبا. لكن هؤلاء المهاجرين ليسوا مجرد ضحايا، فهم أيضاً يتحملون جزءاً من المسؤولية إزاء وضعهم.

بعد وضع هذه الإشكالية في سياق فضاء الهجرة، سأحاول الدفاع عن فرض يتمثل في أن الجدل حول هذه الإشكالية لا يتعلق بمسألة الرقابة وحرية التعبير، بل بمسألة الكيفية التي يمكن بها تعريف العالمية (universalism). أخيراً، سأتناول مركزية الصراع العربي - الإسرائيلي باعتباره العامل الرئيس الذي يثير الاستياء في بعض أجزاء العالم الإسلامي، ولدى الأقليات المسلمة ضد من يدعمون الممارسات الكولونيالية الإسرائيلية. ويمكن أيضاً اعتبار احتلال العراق ودعم الديكتاتوريات العربية من دواعي القلق الرئيسة في هذا المجال.

منظومة قيم الهيمنة الثقافية في سياق ما بعد الكولونيالية:

خلافاً للقوى الكولونيالية التي كانت تحافظ على سيطرتها عن طريق الإكراه وقوة السلاح، نجد أن قوى غربية معينة لجأت لاستخدام نوع من الهيمنة مؤلف

من قوة سياسية نابغة من قيادة فكرية وأخلاقية. فالهيمنة الثقافية لم تعد تشير إلى العقلانية الغربية ونمط الحياة كما تحدده الطبقات الحاكمة، بل إلى مجموعة أكثر تعقيداً من الاستراتيجيات الخطابية (discursive) التي تجمع مبادئ من منظومات فكرية مختلفة لتؤلف منها أيديولوجية متماسكة (Laclau and Mouffe, 1985). في أسلوب الهيمنة الأميركي، جمعت الديمقراطية والليبرالية وحرية التجارة والحرب على الإرهاب بأسلوب خطابي في رزمة متماسكة يجري فرضها قسراً في كل أنحاء العالم. إنها هيمنة يجري فرضها بصورة إمبراطورية. وهنا يمكن فهم هذه الهيمنة الثقافية فقط باعتبارها نتاجاً لبنى القوة الخاصة بمؤسس الإمبراطورية، التي تجري ممارستها بفوقية وغطرسة وافتتان بالقوة التي يتمتع بها هذا المؤسس (Said, 2003).

وتبدو الهيمنة الثقافية وسيلة بالغة الفاعلية لفهم بُنى القوة بين الثقافات المختلفة، وهي أكثر جدوى من مجرد استثارة الحساسيات الثقافية المتباينة التي قد توجد بين العالمين العربي والغربي. فمَنْذُ أَنْ قام إدوارد سعيد بتحليل مفهوم "الآخر" الشرقي باعتباره من تراكيب الهيمنة الكولونيالية، بتنا نعرف الكيفية التي تحمل الآخريّة - بعض الأحيان - نوعاً ما من "العنصرية - المُحدثة"؛ أي ما أطلق عليه إتيين باليبار Etienne Balibar اسم "العنصرية الثقافية". والواقع أن العنصرية هي إحدى الظواهر المهمة التي درسها العديد من علماء الاجتماع في المجتمعات الأوروبية، والتي تهدد اندماج الجاليات المهاجرة في تلك المجتمعات (Wieviorka, 1995). من ثم، فالهيمنة الثقافية لم تُنتج تباينات ثقافية بل أنتجت عنصرية ثقافية، ونزعتي رهاب الأجانب Xenophobia ورهاب الإسلام Islamophobia في معظم الدول الغربية.

لكنني - في الوقت نفسه - أعتقد أن الصراع ليس حضارياً، كما سبق وصوّره برنارد لويس Bernard Lewis في قوله: "لقد كان هناك في المُدْرَك الإسلامي، منذ عصر النبي، صراع لا يتوقف بين الدينيين العالميين، المسيحية والإسلام" (Khan, 2007). بل إن الخط الفاصل هو ثقافي وليس دينياً. فالموطن العربي علماني التفكير قد يجد أن ما يجمعه بشخص ألماني علماني هو أكثر بكثير مما يجمعه بجاره المسلم المحافظ. لكن نبوءة كل من لويس وهنتنغتون، التي تحمل في طياتها بنور تحقيقها، تشجع على تحليل بعض الخصومات والصراعات باعتبارها مواجهة حضارية وثقافية. فتصوير الحركات الإسلامية - بكل أشكالها -

بصورة مد من التعصب الديني الذي يهدد الغرب وعلى أنها المشارك الأساسي في "صراع الحضارات" الوشيك - كان له تداعيات متنامية على مستقبل العلاقات الدولية. ويرى فرانسوا بورغا (Burgat 2003) أن رغبة الإسلام السياسي في إحياء ثقافة كانت قد شوهتها الكولونيالية، لا تهدد بالضرورة مساره نحو مزيد من الديمقراطية والتسامح.

لقد أشار إدوارد سعيد (Said, 2003) مرة إلى أنه في حال وجود مواجهة، فإنها مواجهة بين مؤسسي الإمبراطوريات من جهة، وبين من يؤمنون بالحوار من جهة أخرى. فمشكلة المحافظين الجدد في عهد بوش والقاعدة التابعة لبن لادن هي أن كلا من الطرفين دفع لتأسيس إمبراطورية وفرض أفكاره قسراً خارج حدود الدولة القومية. وقد دعم عالما السياسة الفرنسيان المرموقان أوليفييه روي (Roy 2007) وجيل كيبل (Kepel 2008) مؤخراً الفكرة التي طرحها سعيد؛ غير أن التشابه الجزئي لا يعني التماثل: فمشروع القاعدة لا يشبه في شيء مشروع المحافظين الجدد. القاعدة ووكلاؤها في العراق ولبنان والجزائر هم مجموعات متطرفة خارجة عن الفهم البرادغمي للإسلام، في حين أن المحافظين الجدد يحكمون الولايات المتحدة وينقلون تأثيرهم بالتدريج إلى أوروبا. في حالة القاعدة ليس ثمة هيمنة ثقافية، بينما يتمتع المحافظون الجدد بهذه الهيمنة. تأسيس الإمبراطوريات هو النقيض للانتشار المعولم والغلوكالي⁽²⁾ (المحلي - العالمي) للثقافات في عالم يقوم فيه المهاجرون بدور رئيس (Hanafi and Taber 2005). ولكن، كيف تتم صياغة البعد الاجتماعي - الثقافي من العلاقة بين المهاجرين المسلمين والمجتمع الأوروبي المضيف؟

سياق الهجرة:

تركز الأدبيات الجديدة في الدراسات التي تتناول الهجرة على أن الحراك والانتماء ليسا خطيين ولا متعاقبين، بل إنهما قادران على أخذ أشكال مختلفة وعلى تغيير اتجاههما بمرور الوقت. والنقطة الوسيطة على هذا المقياس ليست الاندماج الكلي بل تزامن الارتباطات والانتماءات، لكن هذا التزامن يجب ألا يحجب خلل ميزان

(2) غلوكال أو المحلي - العالمي هو قدرة الفرد أو الجماعة على جسر مستويات عدة بين المحلي والعالمي في حياتها اليومية.

القوى بين المهاجرين وبين البنى الاجتماعية في المجتمع المضيف. فالمهاجرون خاضعون للممارسات والتراكيب المهيمنة التي يجري إحداثها وإحيائها دونما توقف. ويتم تمثيل تلك المفاهيم والتصنيفات بصورة جزئية من قبل الطرف المسيطر والطرف الخاضع على حد سواء؛ ما يخلق شعوراً بالولاء المشترك وبالشرعية لصالح الطبقات المسيطرة. (Schiller et al. 1992: 13). في بعض الدول الغربية لا تعتمد التراكيب المهيمنة كثيراً على الطبقة بل تعتمد بصورة أكثر مباشرة على الثقافة وعلى الدين والإثنية.

المهاجرون هم موقع يدور فيه الصراع بين الإيديولوجيات والقيم وأساليب الحياة المختلفة، ولهذا يجب دراستهم ليس فقط ضمن إطار العلاقة العابرة للقوميات (transnational relationship) التي يؤسسها المهاجر بين الدولة المضيفة والدولة الأم، بل أيضاً ضمن إطار دراسات الشتات (diaspora studies)؛ ففضاء الشتات الذي يعيش فيه المهاجر يستتبع استقطاباً بينياً inter-polarity واستقطاباً تعددياً multi-polarity لعلاقات المهاجر. فالفرد الفلسطيني أو المجموعة الفلسطينية التي تعيش في فرنسا - مثلاً - لا ترتبط بعلاقات مع فرنسا وفلسطين فقط، بل ترتبط أيضاً بالجاليات الفلسطينية العديدة المتوزعة في كل أنحاء العالم. أكثر من ذلك، حيثما عاش المهاجر نجده لا يتوقف عن محاولة بناء موطن. (غسان الحاج، 2008). لقد تعرّض كل من المهاجرين والدول القومية، خلال سيرورة العولمة، لتغييرات أساسية، ومن ثم علينا أن نفهم الوضع العابر للقوميات لا بلغة حركات التدفق العشوائية، بل بلغة التوترات الحاصلة بين الحراك والنظم الاجتماعية. وهذا موضوع يستحق منا المعالجة بغية فهم العلاقة الإشكالية بين المهاجرين المسلمين والمجتمعات الأوروبية.

وشهد القرن العشرين نشوء كيانات متجاوزة للإطار القومي supra-national وإمكانية الجمع بين جنسيات متعددة. وأهم من ذلك كله، فقد نشأت فكرة المواطنة المتميزة التي تختلف اختلافاً كلياً عن التعددية الثقافية حيث يُمنح الفرد مواطنة تقوم على أرضية مشتركة لكنه يتمتع بحقوق متميزة. وهنا تبدو العملية مزدوجة: فالدولة تكيّف المواطنة على أساس الفائدة التي يمثّلها المهاجرون/الموضوعات بالنسبة للطبقات الحاكمة، والمهاجرون يطورون مفهوماً مرناً للمواطنة بغية تجميع الرأسمال والقوة. وترى آويو أونغ Ong (1999: 19) أن المواطنة المرنة تشير إلى الأسس المنطقية الثقافية لتراكم الرأسمال ولل سفر والحراك، التي تدفع بالفرد

للاستجابة - بصورة سلسلة وانتهازية - للظروف السياسية والاقتصادية المتغيرة. وفي الوقت ذاته، تسعى الدولة للحفاظ على سيادتها التي لا تتزعزع. وهكذا تتشكل المواطنة المرنة ضمن ديناميات داعمة متبادلة من الانضباط والانفلات نظراً لكون العولمة قد أدت إلى نشوء وضع المواطنة المتدرجة، الذي يجعل الدولة - على الرغم من احتفاظها بالسيطرة على أراضيها - ترغب أيضاً - في حالات معينة - بالسماح لكيانات القطاع الخاص (شركات متعددة الجنسية) فيها بوضع شروط لإنشاء بعض المجالات وتنظيمها، وترك المجموعات الأضعف غير المرغوب فيها لنظم الكيانات متجاوزة للقومية والمؤسسات الدولية. "وتكون النتيجة منظومة قائمة على مواطنة متنوعة يخضع بموجبها سكان الدولة لأنظمة مختلفة من القيم، ويتمتعون بأنواع مختلفة من الحقوق، وقواعد الانضباط، والرعاية والأمن". (Ong, 1999: 215).

ويُعتبر الإسهام الذي قدمه جورجيو أغامبن (Giorgio Agamben 1988) في مجال فهم آليات القوة التي تستخدمها السلطة المهيمنة، إسهاماً قيماً. فالحاكم يتمتع بإمكانية إعلان حالة الاستثناء لكي ترسي أسس المواطنة المتميزة وأوضاع قانونية متباينة للسكان. ويرى أغامبن أن السلطة المهيمنة تتميز روتينياً بين أولئك الذين يُسمح لهم بممارسة "الحياة السياسية"، وبين الذين ينبغي استبعادهم باعتبارهم الحاملين الصامتين "للحياة العارية" (bare life). وتشير "الحياة العارية" إلى وضع لا يتمتع فيه الأفراد بحق الدفاع عن حقوقهم كأقلية أو كلاجئين/طالبين لجوء، ويقضون سنوات عديدة في مخيمات للاجئين دون معرفة أي شيء عن مصيرهم المستقبلي (Hanafi, 2005).

وهنا ينبغي ألا تفهم القيود المشار إليها التي تفرضها العولمة وسياسات الدول المؤدية لنشوء التعددية الثقافية (multiculturalism) والمواطنات المتميزة والمرنة، على أنها الصيرورة الوحيدة المؤثرة، فالدفع الذاتي (agency) للمهاجر لا يخلو أيضاً من أهمية. أدى ذلك كله إلى وجود أشكال مختلفة من اندماج المهاجرين داخل المجتمعات الأوروبية. فالعامل الحاسم هو اجتماعي - حضري، لكنه ثقافي أيضاً. فكون الفرد من سكان المدينة - مقابل سكان الضواحي من الطبقة الوسطى الدنيا - يحمل تداعيات بالغة الأهمية على عملية اندماج المهاجرين في المجتمع المضيف. من الوجهة الثقافية، ينبغي تمييز المهاجرين بين غالبية تمكنت من اكتساب الثقافة الجديدة دونما أية صعوبات تُذكر، واستطاعت التعامل مع ثقافات مختلفة دون إحساس بالانفصام؛ وبين أقلية تؤمن بصراع الحضارات وتحمل قيماً

بعيدة كل البعد عن قيم العالم الغربي. وينشأ هذا النمط من التفكير كرد فعل على موقف الثقافة المهيمنة في المجتمع المضيف. ومنذ ظهور فلسفة هنتنغتون في منتصف تسعينيات القرن العشرين المنادية بصراع الحضارات، والتي تصنف البشر إلى فئات - اتخذ الشكل النموذج الإرشادي (paradigmatic model) لبناء "اختلاف الآخر" صورة "الخير في مواجهة الشر"، أو "من هو ليس معنا فهو ضدنا"، والذي أدى إلى اغتراب المهاجرين من المجتمعات التي يعيشون فيها.

أدى هذا النوع من التراكيب إلى إنتاج اللاسامية ورهاب الإسلام (Islamophobia). ولن أحاول هنا إبراز التشابه بينهما، بل سأتبنى رأي ماتي بنزل (2007) Bunzl القائل: إن كلاً من اللاسامية التاريخية ورهاب الإسلام الحالي قد نشأت؛ لأن بعض المجموعات في المجتمع لا تتوافق مع المفهوم الضيق للأمة الذي حددته الهوية الألمانية أو الفرنسية أو الأوروبية عموماً آنذاك. وفي حين كان هدف اللاسامية هو اليهود، نجد أن ضحايا رهاب الإسلام هم المهاجرون المسلمون، ولا سيما في سياق تركيب أوروبا جديدة.

وهنا تأتي الهيمنة الثقافية لدعم رهاب الإسلام ضد مجموعات المهاجرين. فهذه الهيمنة تستتبع نزع صبغة التسييس عن الثقافة عن طريق الإسراع في استحضار حل قانوني تفرضه الأغلبية. ويحضرنا هنا مثال القانون الذي صدر بمنع ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس الفرنسية، باعتباره يوضح هذه الفكرة. صدر القانون عن لجنة شكلتها وزارة التربية، واختير الخبراء ببراعة من بين الأشخاص الذين يعارضون غطاء الرأس في المدارس.⁽³⁾ جاء القانون - إذن - ليستبدل ديناميات الجدل ديناميات بنية القوة في المجتمع، في حين نزع الحكم القضائي الصبغة السياسية عن الثقافة وحيداً باسم ثقافة أخرى خاصة بالأغلبية (Abin, 2007): فعندما تختفي الطالبات المحجبات من الفضاء العام (المدارس الحكومية) يمكن للنقاش أن يستمر؛ ولكن بين من هم رعايا قانونيون وبين من أصبحوا رعايا خارج القانون، وهذا شكل من أشكال البيوبوليتيك، الذي درسه ميشيل فوكو "bio-politics".

وفي سياق معقد كهذا، تتصاعد حدة الاستقطاب مع نشوء ثقافة القاعدة؛ أي، ثقافة تعتبر الأمم الغربية بمنزلة الأعداء، لأسباب سياسية في معظمها، كدعم

(3) اتخذ الخبراء قرارهم على أساس أن غطاء الرأس قد يكون مفروضاً على الطالبة من قِبَل الأهل. وهي فكرة نفتها كتابات العديد من علماء الاجتماع الفرنسيين خلال التسعينيات.

إسرائيل ودعم مصالحها النفطية في منطقة الخليج. لقد أدت وسائل الإعلام السعودية الحديثة دوراً مهماً في نشر الإسلام السلفي المحافظ الذي لم يتح للمغتربين فقط بل تكيّف بحسب متطلباتهم اللغوية، ويتركز الاهتمام فيها على البعد الثقافي - الديني أكثر مما يتركز على الجانب السياسي. هذا هو سياق ما بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر الذي يمكن القول فيه: إن أخطر نتائجه هو أن الاستقطاب الحاصل بين الحركات الأصولية المتعارضة أدى إلى تهميش السعي الواعي والبناء الرامي لتحقيق الرفاه والسعادة لكل المجتمعات الإنسانية، ولجميع الكائنات البشرية كأفراد وكممّثلين لثقافات متنوعة لا تربطها علاقات خصومة، ولا تتوضع في ترتيب هرمي على أساس مفهوم ما للخير أو للشر (Bishara, 2006).

بعد أن أوضحت وجهة نظري، أقترح مقارنة المهاجرين العرب باعتبارهم أفراداً متأثرين بالمجالين السياسي والثقافي. ويقدم مفهوم الهيمنة الثقافية إطاراً مفهوماً ممتازاً يتيح لنا - على الأقل - إدراك طبيعة المشكلات التي نشأت في المجتمعات الغربية، بما فيها الجدل حول الرسوم الكاريكاتورية الدانمركية.

الجدل حول الرسوم الدانمركية.. سياق الأزمة:

في الثلاثين من أيلول/سبتمبر عام 2005، نشرت الصحيفة الدانمركية يولندسبوستن Jyllandsposten اثني عشر رسماً للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم)،⁽⁴⁾ وتبع ذلك نشر الرسوم في عدد من الصحف الأوروبية، ومن ثم إعادة نشرها في الصحيفة الدانمركية في شهر شباط/فبراير من عام 2008، وهو ما أدى إلى تصاعد موجات من الاحتجاج في عدة دول إسلامية، وإلى تقديم بعض الحكومات الإسلامية لشكاوى رسمية، وإلى مقاطعة المنتجات الأوروبية وإلى مظاهرات (أدت أحياناً إلى موت بعض الأفراد)، وإلى مهاجمة العديد من السفارات الأجنبية في العالم العربي والإسلامي. وعلاوة على ما سبق، أطلقت إحدى الصحف الإيرانية مسابقة لرسوم كاريكاتورية تتعلق بموضوعات من بينها المحرقة اليهودية، ونشرت الصور فيما بعد.

السياق العام للموضوع بالغ العنف والخطورة، ولا سيما إذا لاحظنا كيف يفهم بعض المسلمين هذا السياق؛ فقد أدى نشر الرسوم في أوروبا، في وقت كانت فيه

(4) لا تتناول جميع الرسوم شخصية النبي، صلى الله عليه وسلم.

التقارير التي تتحدث عن تدنيس الجنود الأميركيين للقرآن الكريم في معتقل غوانتانامو - والتي أنكرت في ما بعد - لا تزال حية في الأذهان، وهو ما أدى إلى تأكيد الانطباع السائد لدى كثير من المسلمين بأن القوى الغربية لا تكتفي باستغلالهم اقتصادياً وبالتلاعب بهم سياسياً⁽⁵⁾، بل إن "الغرب" - بالإضافة إلى كل ذلك - يسيطر ثقافياً عليهم. وفي الفترة نفسها، كانت جيوش دول غربية عديدة منتشرة في أفغانستان والعراق، وكانت إسرائيل مستمرة في احتلال المناطق الفلسطينية وفي تدمير جزء من الأراضي اللبنانية، كما رفض المجتمع الدولي الاعتراف بالسلطة الفلسطينية بعد الانتخابات التمهيدية التي أوصلت حركة المقاومة الإسلامية - حماس - إلى السلطة، وكان التوتر يتصاعد بشأن البرنامج النووي الإيراني. وفي العديد من الدول الغربية، شعر كثير من المسلمين، ومن أفراد الأقليات الأخرى، بأنهم يواجهون منذ مدة ليست بالقصيرة تآكل فكرة التعددية الثقافية وتنامي مشاعر التحامل ضدهم. وفي عالم كهذا - بلغ فيه الاستقطاب ذروته - يمكن لاستمرار هذا النزاع الجديد وتصعيده أن يقودا إلى نتائج كارثية.

ويُعتبر السياق الأوروبي المحلي بالغ الأهمية بالنسبة لهذا السياق الواسع. فقد بدأ في الدانمرك تصعيد لمشاعر العداء ضد المسلمين قبل نشر Jyllandsposten للرسوم، كما تعرضت بعض المجموعات المسلمة لتصرفات عنصرية بطبيعتها (منع إعمار مسجد، تصريح الملكة الذي ينم عن مشاعر رهاب الأجانب). وقبل نشر الرسوم بثلاثة أشهر، تقاعست الحكومة الدانمركية عن تنفيذ التزاماتها الدولية عندما رفضت اتخاذ موقف إزاء الرسوم متذرعة بحق حرية التعبير، كما رفضت استقبال السفراء الأحد عشر الذين يمثلون الدول العربية.

تكشف أزمة الرسوم عن وجود غليان في الشارع العربي معارٍ للهيمنة الثقافية لبعض الدول الغربية؛ فقد حدثت - وللمرة الأولى - تعبئة شعبية في دول الخليج استفادت من الفضاء العام وعبرت عن المبادرة الذاتية للشعب. كما برزت ظاهرة المقاطعة الشعبية المعادية للمصالح الاقتصادية الدانمركية كأسلوب محدد للفعل. لم تكن تلك - بالطبع - المرة الأولى التي تنطلق فيها حملة مقاطعة، فقد سبق أن كانت هناك حملات عديدة لمقاطعة الشركات الإسرائيلية والشركات الغربية المرتبطة بها،

(5) على سبيل المثال، استُغلَّت عملية السلام لتكون الفترة المثالية لزيادة عدد المستوطنين وللاستيلاء على ضعف المساحات من أجل الاستيطان.

لكن تلك الحملات كانت رسمية، في حين أن مقاطعة البضائع الدانمركية كانت مدفوعة من حركة تعبئة شعبية. واللافت في أسلوب الفعل هذا أنه يعيد التوازن إلى بنى القوة شديدة الاختلال بين الرأسمال العالمي ومجموعة بشرية مستضعفة في العالم العربي.

عكست أساليب الفعل المختلفة في الجدل القائم حول الرسوم - وعلى نحو مفاجئ - لحظة صدامية واعية مع "الغرب"، بما في ذلك اختزال الغرب إلى المسيحية أو إلى دعمه للكلونيالية. وقد حجبت تلك الأزمة عملية الحوار المديدة بين الثقافات في عالمنا المعولم. وتُظهر مجموعة المقابلات التي أجريتها في منتصف التسعينيات⁽⁶⁾ طيفاً واسعاً من الصور المتباينة عن الغرب (علوم، تكنولوجيا، الدقة في المواعيد، التزام البيئة، المصادقية) التي تُعتبر صوراً إيجابية، ومن الصور الأخرى التي تُعتبر سلبية (الدعم السياسي لإسرائيل، ثياب النساء الخفيف في الفضاء العام). (Hanafi, 1997).

حرية التعبير والعالمية أو (العالميات):

دافع بعضهم عن تداول الرسوم بحجة حرية التعبير. وفي مقال نُشر مع الرسوم، قال المحرر المساعد فلمنج روز Flemming Rose: إن على الفرد أن يكون مستعداً لمواجهة "الازدراء والسخرية والتحقير" نتيجة لحرية التعبير، وإنه لا يمكن أخذ المشاعر الدينية بالاعتبار. كما قرر المدعي العام أنه لا يمكن الادعاء ضد رئيس التحرير، لكن المدعي العام أكد في بيانه أن القوانين الخاصة بالتعصب العنصري والقذف ضد الإله تنطوي في جوهرها على حماية المشاعر الدينية، ومن ثم، لا يوجد ما يسمح للفرد بالتعبير عن رأيه بالمسائل الدينية بأسلوب منفلت عن الحدود. وصرّح المدعي العام أن ما جاء في المقالة المنشورة في Jyllandsposten لا يمكن اعتباره خرقاً للقانون الساري.

إذا تفحصنا الحادث وسياقه وأجرينا مقارنة بينه وبين أحداث مماثلة، يبدو أن بيان المدعي العام إشكالي؛ فهناك أحداث عديدة تُظهر أن حرية التعبير، التي تعتبر حقاً إنسانياً أساسياً، تتحول إلى مصدر للإشكالات إذا افتقرت إلى الدقة الفكرية

(6) لقد أجريت مقابلات مباشرة، وبعضها معمق، مع عينة غير ممثلة بالضرورة على 208 مهندسين سوريين و102 مهندس مصري في إطار أطروحتي الدكتوراه عن هذه الشريحة السوسيو-مهنية. بعض الأسئلة الموجهة لهم كانت تتعلق بصورة الغرب.

والمسؤولية الاجتماعية. فتصوير النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) كرمز للإرهاب، كما تُظهر إحدى الرسوم، لا يختلف عن إظهار النبي موسى كرمز لممارسات أفراد الجناح اليميني الإسرائيلي المتطرف ضد الفلسطينيين، وهو ربط، لو حدث لأجيز إدانته كفعل لا سامي تحظره قوانين العديد من الدول الأوروبية. ولم يسبق أن قام شخص مسلم بتحميل السيد المسيح مسؤولية الفظائع التي ارتكبت في جميع أنحاء العالم باسم المسيحية. تتجذر نزعة الاختزال الشعبية الكامنة وراء نشر الرسوم، في تقليد اللاسامية الأوروبية التي بدأت بشيطنة اليهود ودينهم وثقافتهم لتنتهي بمحاولة إبادتهم. وأنا هنا لا أقرُّ فكرة تماثل أزمة الرسوم مع المحرقة اليهودية، لكنني من جهة أخرى أعارض بشدة التشريع الفرنسي الذي يُطلق عليه قانون كيسو Loi Gayssot، والذي يعاقب الخطاب "التعديلي" "revisionist" أو "الإنكاري" "negationist": أي الذي ينكر وجود غرف الغاز، وقتل اليهود إلخ...؛ فهو قانون مناقض للفكر الليبرالي، لكن افتراض التماثل في هذه الحالة - كما رأينا في النص الذي تدوّل خلال الجدل الدائر حول الرسوم والذي يجري استغلاله حالياً من قِبَل الحكومة الإيرانية - كان مضللاً بل خاطئاً؛ فلدينا من جهة رمز، ومن الجهة الأخرى إبادة شعب.⁽⁷⁾

وفي حين نجد رؤساء بعض الدول العلمانية يعلنون أنهم يؤدون مهمات مقدسة وإلهية (مهمة جورج بوش، على سبيل المثال)، لا يمكن إلا للجاهل وللمتغطرس وللمتعصب تجاهل أهمية أفكار المؤمنين العاديين بأي دين كان. هناك ازدياد للقيم الإسلامية يشعر به بعض منتجي الثقافة الغربية، مناقض لتقليد

(7) تبين ملاحظات ماريك هالتر Marek Halter - وهو فيلسوف شارك في المؤتمر الذي نظمته "مراسلون بلا حدود" - العضلات والأبعاد التي تنطوي عليها هذه الأزمة: يقول هالتر: "لم يكن فولتير يحب البروتستانت، لكنه كان يردد دائماً أنه مستعد للقتال في سبيل حريتهم في التعبير عن أنفسهم. لقد عرفت نظامين شموليين، النازية والستالينية، ولهذا فإن فكرة الرقابة تروعي". وقد عارض هالتر حظر حزب الجبهة الوطنية في فرنسا للسبب ذاته، كما كان رد فعله المباشر إزاء الرسوم مماثلاً. ولكن يستمر هالتر قائلاً: "لقد شعرت بالقلق عندما شاهدت الرسوم؛ لأنها ذكّرتني بالرسوم الخاصة باليهود قبل عقود، نفس أسلوب الرسم، أشخاص ساميون بأنوف معقوفة وآذان كبيرة. ثم رأيت المظاهرات ودعوات الكراهية، لاسيما من قِبَل النظام الإيراني. في المجتمعات الديمقراطية هناك مثل أعلى اسمه حرية التعبير، وهو مبدأ يستحق الاحترام ويلتزم به معظم الناس. ولكن هناك أيضاً تعصباً عنصرياً كامناً في أعماق التصاوير النمطية، وهناك رد الفعل العنيف الذي لا يمكن تبريره والذي يشهد على وجود غضب ناجم عن الجور على المستوى السياسي العالمي".

الالتزام بالحقائق والتحليل العقلاني اللذين ميّزا أفضل ما في الفكر الغربي منذ عصر التنوير. ويعتبر كثير من المسلمين وغير المسلمين أن كتابات بعض المؤلفين عن الإسلام - مثل الكاتب البريطاني الراحل مونتغمري وات Montgomery Watt، والكاتب الفرنسي الراحل ماكسيم رودنسون Maxim Rodinson، اللذين كتبوا سيرة محمد (صلى الله عليه وسلم) - نماذج للأبحاث الثقافية الجادة على الرغم من النقد الذي جاء فيها.

وفي الوقت الذي نشعر فيه أن البشرية بحاجة ماسة للتفاهم من أجل ضمان التعايش السلمي، أدى تداول مجموعة من الرسوم الخرقاء في عدة دول أوروبية إلى تعميق الجهل والكراهية ضد المسلمين، وإلى التحريض - ولو عن غير قصد - على ارتكاب أعمال عنف ضد المواطنين الأوروبيين والمصالح الأوروبية في الدول العربية والإسلامية.

وأود هنا أن أكرر أن غضب المسلمين من الرسوم الدانمركية لا يبدو مرتبطاً بحدود حرية التعبير، أو شكلاً من أشكال الدفاع عن الخصوصية في مواجهة العالمية، بل يرتبط بمفهوم العالميات المتنافسة. وأتفق مع أتيين باليبار Etienne Balibar أن الدفاع عن حق الفرد في التعبير قضية أساسية، حتى عندما يساء استخدامها، ولكن بالطبع أفضل الدفاع عن هذا الحق عندما يأتي التعبير بشكل عمل فني أو عمل ينم عن نكاء، لكنني لا أجد نفسي ملزماً بالوقوع في فخ نصبه - سواء بدهاء أو بغباء - صحفيون دانمركيون من طراز "المحافظين الجدد"، في ما يُطلق عليه نيل أشيرسون Neal Ascherson اسم "كرنفال الحماقة"⁽⁸⁾؛ فقيام الصحيفة البريطانية The Sun، في 23 تموز/يوليو 2006، بنشر صورة لأنجيلا ميركيل شبه عارية في حوض السباحة في الفندق الذي كانت تقيم فيه خلال إجازتها في إيطاليا، ينم عن ذوق رخيص ممجوج، في حين أن قرار الصحف الألمانية بعدم نشر الصورة هو قرار حكيم.

وهكذا نرى أن الدفاع عن حرية التعبير يثير أسئلة عديدة تتجاوز البعد القانوني. إن حرية التعبير باعتبارها قيمة كلية من قيم حقوق الإنسان هي أمر مستحيل وضروري في الوقت ذاته، فهي تتطلب دائماً وجود حدود تتعلق

(8) انظر "كرنفال الحماقة"، بقلم نيل أشيرسون في العرض الذي قدمناه في Open-democracy.

بخصوصية الآخرين وحريتهم. كيف يتسنى لنا التوفيق بين العالمية ومفهوم ما بعد الحداثي لتعددية النضالات من أجل الاعتراف الثقافي (المتعلقة في معظمها بالإنثية أو التوجهات الجنسية أو بأنماط الحياة)؟ وهل يجبرنا نشوء الحركة الشعبية اليمينية على إعادة النظر بتخوم كل حركة؟ ماذا يعني التوجّه الجديد للأحزاب اليمينية والحكومات اليسارية التي تعرّف العالمية بالقدر الذي يمكن به للمرأة أن تتعري، كرد فعل على بعض الحكومات ذات التوجهات الإسلامية التي تعرّف العالمية بالقدر الذي تغطي به المرأة جسدها؟

لقد أصبح الجنس والجسد الأنثوي الموقَّعُ الأساسيين للموجهين الأخلاقيين (moral entrepreneurs)، ينطلقون منهما لفرض رؤيتهم على مجتمع يتحدد بصورة متنامية بحسب تنوعه، محوّلين إياه إلى ساحة حرب حقيقية بين الهيمنة الثقافية وسيطرة الإسلاميين. في بعض الدول الأوروبية، كألمانيا وهولندا، يتطلب الحصول على وضع المهاجر أو طالب اللجوء أو المواطن تقبّل رؤية معينة لجسد المرأة وللجنس. ويرى كلٌّ من بتلر Butler، ولاكلو Laclau، وزيزيك Žižek (2000: 2) أن العالمية ليست افتراضاً سكونياً، ولا هي تُستنتجُ بداهة، بل ينبغي أن تُفهم باعتبارها سيرورة أو شرطاً لا يمكن اختزالهما إلى أي من الصيغ المحددة لشكلها الظاهري. فارتداء التنورة القصيرة لا يُعتبر قيمة عالمية، بل إن حق المرأة في اختيار أسلوب ارتدائها للثياب في الفضاء العام هو الذي يجب أن يكون عالمياً. إمكانية الاختيار هنا تصبح هي الشرط لظهور التنورة القصيرة. ارتداء الحجاب أو السفور ليس عالمية، بل العالمية الحقّة هي ضمان حرية اختيار الفرد دون أي إكراه من المجموعة أو من العائلة. ولهذا، ولكي تتجنب جوديث بتلر Butler et al (2000) الدمج بين الشرط والمظهر، نرى أنها تفضل الحديث عن "عالميات متنافسة" للحيلولة دون تصوّر العالمية باعتبارها حادثة مفردة. وعلى التوجه نفسه طورت نيلوفر غول (Nilüfer Göle 2000) مفهوم "الحداثيات المتعددة". المسألة بالنسبة إلى بعض ردود الفعل الإسلامية على الرسوم الكاريكاتورية ليست في مدى إمكانية الحديث عن الخصوصي في مواجهة العالمية وليست في جعل الخصوصي ممثلاً للعالمي، بل في الحكم بين المفاهيم المتنافسة للعالمية. أي كما يقول ميشيل فيفيورك (Wieviorka 2004: 284): "الدين هو جزء من مسعى للمشاركة في الحادثة وليس لاستبعاد الذات عنها".

بدلاً من الخاتمة.. مسؤولية مشتركة:

اتخذ المفكرون ومنظمات حقوق الإنسان في الدول الأوروبية مواقف متباينة استتبعت أحياناً بعض المفارقات. ففي ما يتعلق بحرية التعبير، كان الفيلسوف الفرنسي ريجيس ديبري Régis Debray شديد الوضوح في صياغته لمسألة حدود حرية التعبير؛ فهو على قناعة بأن هذه التخوم "تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين" وكان هذا أيضاً رأي منظمة العفو الدولية: فحرية التعبير "تترتب عليها مسؤوليات، ومن ثم يمكن أن تخضع لبعض الضوابط باسم حماية حقوق الآخرين". وديبري مقتنع أيضاً أن علينا معارضة التعصب، ولكن دون غطرسة، فمن الواجب احترام هوية الآخرين.

كما أكد مرصد حقوق الإنسان (Human Rights Watch) أن الرسوم الكاريكاتورية لا تشكل "جريمة مضايقة، أو تمييز محسوس ضد الدانمركيين أو ضد المسلمين الآخرين"⁽⁹⁾. ولكن، ما معنى "التمييز المحسوس"؟ إن سيرورات إضفاء الصبغة الراديكالية غالباً ما تكون غير محسوسة. فقد انتقدت العديد من الدراسات الميل إلى التركيز فقط على معسكر الاعتقال أوشفيتز Auschwitz وعلى عملية الإبادة ضد اليهود خلال الحرب العالمية الثانية، في حين يميل الفرد غالباً لتناسي السيرورات والتطورات السابقة لأعمال الإقصاء المتطرفة من هذا النوع. هل يقبل المحرر المساعد فيلمنغ روز، نشر رسوم كاريكاتورية إيرانية معادية لليهود؟ الواقع أنه قبل، في مرحلة ما، لكنه غير رأيه في ما بعد. ولو فعلها لكاد يثير ذلك في أذهان البعض بقايا من ماضٍ أوروبي مشين لا يبدو بعيداً جداً، كما أن ذلك قد يوضح الأسئلة الأخلاقية التي كان لا بد أن تثيرها الرسوم الأولى.

كانت الرهانات المرتبطة بالإشكالية حول الرسوم من الجدية؛ بحيث حالت دون تجاوز الحدث وعنفه وأعمتنا عن رؤية مدلولات الرسوم في فضاء الهجرة. إن إبراز سوء الفهم الأوروبي لوضع العديد من النشطاء في العالم الإسلامي، ومشاعر العنصرية الأوروبية ضد بعض المهاجرين العرب والمسلمين، لا يعني أن هؤلاء مجرد ضحايا، ومن الصعب وضع تصور معقول ورزين لمشكلة ما حين يشعر أحد الأطراف بأنه وحده الضحية المطلقة. فالحل لا يمكن أن يأتي من ألم المعاناة، وهناك

(9) على الرغم من ذلك، ينبغي ألا نجادل ضد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باسم "العالميات المتنافسة" أو "الحداثيات المتعددة". فهذا الإعلان يعتبر إنجازاً إنسانياً.

أيضاً التحدي الذي يمثله خطر تكوّن موقف شعوبي (Saghie, 2001). وينبغي علينا التفكير بالمسؤولية وبالدور اللذين يجب أن نضطلع بهما لردم الهوة بين هذين العالمين الافتراضيين.

وعلى أية حال، يجري التعبير عن الدوافع الذاتية للجالية المسلمة في أوروبا بأساليب شتى تزداد أهميتها بمرور الوقت، ولا تتفاوت فقط بين الإسهام العلمي لهذه الجالية وعملية الاندماج الاجتماعية، بل تصل إلى حد العنف الذي لجأت إليه بعض المجموعات، كالعمل الإرهابي الذي قامت به القاعدة عام 2000، وقُتل فيه ما يربو على 3000 أميركي. وفي حين يجب ألا نقتل من خطورة أعمال كهذه، ينبغي في الوقت نفسه ألا تتحول الجاليات الإسلامية إلى ضحايا لها. ويوضح السجل الدائر حالياً في المملكة المتحدة حول النقاب، ما يُطلق عليه خالد الحروب غنج بعض المسلمين واستغلالهم للتعددية الثقافية الأوروبية. فهذا النوع من الحجاب، الزاخر بالرموز، الذي يُعتبر تعبيراً سياسياً أكثر منه تعبيراً دينياً، أثار مشكلة التواصل داخل المجتمع وقضى على احتمالات الحوار بين أولئك النسوة المنقبات والمجتمع. وعندما تفشت في المملكة المتحدة ظاهرة التفجيرات الكمكازية، مع كل ما حملته من دمار شنيع، ترتبت على الجاليات المهاجرة مسؤولية طرح التساؤلات بشأن أسلوب اندماجها في المجتمع المضيف.

أدى تأثير عولمة تعدد هويات المهاجر إلى إثارة مسألة العلاقة بين الشتات والموطن الأصلي، هذه العلاقة التي انسحبت على ثلاثة فضاءات أساسية: فضاء المجتمع والشبكات الاقتصادية، وفضاء التأثير السياسي، وفضاء الأيديولوجيا. وفي الفضاء الأخير، تُعتبر المشاعر الوطنية هي العامل الرئيس في تغذية الفصائل الراديكالية في مناطق الصراع المختلفة (فلسطين/إسرائيل، المنطقة الكردية في العراق وتركيا إلخ ...) كما أن تلك المشاعر مسؤولة إلى حد كبير عن إضفاء الطابع الراديكالي على الصراع. وإذا استرجعنا ما قاله جان نيدرفين بييترس (Pieterse, 2007)، نجد أن التعددية الثقافية أصبحت معلومة وأصبحت هوية المهاجرين مرنة. ولا يمكن - من ثم - الفصل بين التعددية الثقافية والسياسة الخارجية (2007). فقد أعلم المجلس الإسلامي البريطاني رئيس الوزراء بعد أحداث السابع من تموز/يوليو، أن مشاعر الغربة التي كان بعض أفراد الجالية الإسلامية

يحسون بها في المملكة المتحدة جاءت نتيجة موقف الحكومة المتساهل إزاء الممارسات الإسرائيلية الكولونيالية.

إن، التعددية الثقافية العالمية تعني الانخراط في الصراعات الدائرة في جميع أنحاء العالم. فإذا كانت المجتمعات تختلط بعضها ببعض في طول العالم وعرضه، فهذا يعني انتقال الصراعات أيضاً. فلا يمكن احتواء الصراع ضمن دائرة محلية. من الناحية الرمزية، لا يزال الصراع العربي - الإسرائيلي يشغل موقع المركز على الرغم من انخفاض درجة قوة الصدام فيه مقارنة بالحرب في العراق. وهذا الجو السائد من تدهور العلاقة بين مؤسسي الإمبراطورية الأوروبية والأمريكيين (نزعة المحافظين الجدد) من جهة، وبين العالم الإسلامي من جهة أخرى يجد أساساً له في الدعم الراسخ والمتواصل الذي يوفره الطرف الأول للاحتلال الإسرائيلي، وفي السعي الحثيث لدى هذا الطرف للسيطرة على منابع النفط في منطقة الشرق الأوسط. والمشكلة هنا لا تقتصر على دعم القوى الغربية لإسرائيل ولأمنها في المنطقة، ولو أن مدى الدعم يختلف من دولة لأخرى، بل تتعلق بالرفض الذي تبديه هذه الدول لاتخاذ قرار حاسم في مواجهة موضوع الاستيطان (ارتفع عدد المستوطنين إلى ثلاثة أضعاف خلال مسيرة عملية السلام)، والقدس (رفض نشر تقرير الاتحاد الأوروبي حول القدس)، وجدار الفصل العنصري (رفض إدانة الخطة الموضوعة لبناء الجدار). وقد اعتاد الدبلوماسيون الأوروبيون القول إنهم يتخذون موقفاً متوازناً بين وجهتي النظر الفلسطينية والإسرائيلية، وذلك لدى مطالبتهم بحل يقضي بإقامة دولتين. وهو موقف رسم ببراعة بحيث لا تربطه أية صلة بالموضوع، فإسرائيل لا تزال ماضية في تنفيذ مشروعها الرامي إلى "التطهير المكاني"⁽¹⁰⁾ وفي ممارساتها الكولونيالية اليومية لفرض الأمر الواقع. وقد كان هذا الموقف إشكالياً حتى قبل لجوء الفلسطينيين إلى التفجيرات الكمازي، وقبل وصول حماس إلى السلطة.

ولا تزال عدة دول غربية تعاني عقدة ذنب راسخة نظراً لتاريخها اللاسامي، الذي بلغ ذروته في المحرقة اليهودية، وهو ما يدفعني للاعتقاد بأن ذلك نوع من

(10) "التطهير المكاني" هو مفهوم قمت بنحته لفهم الممارسات الكولونيالية الإسرائيلية اعتباراً من عام 1948. ويرأى أن تلك الممارسات اتسمت باهتمامها بالأرض وليس بالإبادة الجماعية للفلسطينيين، ولو أن استهداف الأرض قد جعل التفسير "الطوعي" للشعب الفلسطيني أمراً محتوماً عن طريق استهداف الفضاء الذي يعيش عليه الشعب الفلسطيني (ساري حنفي، 2009).

التوفيق بين الإنكار وكبت الماضي والدعم اللامحدود للممارسات الكولونيالية للحكومات الإسرائيلية. واللافت أن محاولة التوفيق هذه دام تأثيرها لفترة طويلة، بل إنها تحولت إلى نموذج إرشادي (Paradigm) يحكم العلاقات بين الغرب وإسرائيل. فقد أدت المفاوضات التي جرت عام 1952 بين بن غوريون وكونراد أديناور - بشأن الاعتذار الذي يجب أن تقدمه ألمانيا لإسرائيل عن المحرقة اليهودية، إلى تقديم اعتذار مهين جداً. وكان أهون على ألمانيا دفع تعويض عن الأملاك اليهودية - بدل الاعتراف بمسؤولية الشعب الألماني عن المحرقة (Lustick, 2005)⁽¹¹⁾، وهنا أسترجع المشاعر التي أحسست بها عندما زرت متحف ليوباردو Leopardo في فيينا، عام 2004. ففي القسم المخصص للرسم أوسكار كوكوشكا Oskar Kokoschka فوجئت لدى ملاحظتي كيف أن جزءاً من الشعب النمساوي والمسؤولين النمساويين عاجزون عن تجاوز ماضيهم. فقد كُتب في اللافتة التي تضم نبذة عن حياة الرسام: "جُرح عام 1915 في أوكرانيا" "دون الإشارة إلى أنها كانت فترة الحرب العالمية الأولى، ثم "وفي عام 1939، ونظراً للتطورات السياسية، هاجر إلى لندن". هل النازية مجرد تطورات سياسية؟ ويبدو أن هذا العجز عن التعامل مع الماضي يشكل السبب الرئيس لعدم رغبة الأوروبيين في اتخاذ موقف واضح من سياسات الاحتلال الإسرائيلية. فالعديد من الدول الأوروبية لا تريد الاعتراف بإسهامها في معاناة اليهود خلال الحرب العالمية الثانية (تأخير دفع التعويضات أو عدم دفعها، توجيه التهمة إلى الألمان فقط، رفض المهاجرين، التهوين من شأن دورهم في المشاركة... إلخ) والآن، الفلسطينيون هم من يدفع الثمن. ويتفق تحليلي مع دراسات ماتي بونزل Matti Bunzl، وهو باحث أنثربولوجي متخصص في موضوع الجالية اليهودية في النمسا، بين كيف وقف الاتجاه اليميني ضد النصب التذكاري للحرب العالمية، وصوّر كيف أجبروا اليهود على تنظيف الكتابات الجدارية المناوئة للنازية والمنتشرة في الشوارع، باعتبار أن المسؤولية تقع حصرياً على ألمانيا النازية.

وأخيراً، أود القول: إن إرث المحرقة لا يعني الأوروبيين فحسب، بل يعني الجنس البشري بكامله. وأنا أتفق مع وزير الخارجية الألماني السابق يوشكا فيشر

(11) وقد أشار بن غوريون أمام الكنيست - بعد النقد اللاذع الذي وجهه له منحيم بيغن الذي كان آنذاك في المعارضة والذي كان يعتبر بن غوريون خائناً - إلى أن إسرائيل بحاجة إلى الدعم المالي الألماني أكثر بكثير مما هي بحاجة إلى الاعتذار الواضح عن وضع اليهود الصعب خلال الحرب العالمية الثانية.

عندما قال: إن فهم العرب لوضع المجموعات اليهودية الصعب عبر التاريخ هو أمر بالغ الأهمية لخلق الأجواء المؤدية لإنهاء الاحتلال.⁽¹²⁾

المراجع

- غسان الحاج. (2008): الهجرة، الطعام وذاكرة بناء الوطن. إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، بيروت، العدد الثاني.
- ساري حنفي. (2009). التطهير المكاني: محاولة جديدة لفهم استراتيجيات المشروع الكولينيالي الإسرائيلي، المستقبل العربي، بيروت، 360: 48-67.
- أمين معلوف. (2004). الهويات الفائلة، دار الفارابي .
- Abin, E. (2007). Multiculturalism and the a-cultural: the otherness which escapes from the dominion of liberal politics. Communication presented in the International Conference Beyond The Nation? Critical Reflections on Nations and Nationalism in Uncertain Times. Belfast: School of Politics, International Studies & Philosophy (PISP). 12-14 September.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign power and bare life*. Standford: Standford University Press.
- Bishara, A. (2006). Apocalypse now. *Al-Ahram Weekly*, 7 - 13 September.
- Bunzl, M. (2007). *Anti-Semitism and Islamophobia*. Hatred Old and New in Europ. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Burgat, F. (2003). *Face to face with political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Butler, J., Ernesto L., & Slavoj Ž. (2000). Contingency, Hegemony Universality: Contemporary dialogues on the left. London and New York: Verso.
- Chiasson, N., Charbonneau, C., & Proulx, J. (1996). In-group-out-group similar information as a determinant of attraction toward members of minority groups. *Journal of Social Psychology*, 136(2): 233-241.
- Göle, N. (2000). Snapshots on Islamic modernities, Daedalus, *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. 129 (1): (91-118).
- Haenni, P. (2006) *La France face à ses Musulmans: émeutes, jihadisme et dépolitisation*. International Crisis Group. *Rapport Eurpe* N°172 - 9 mars.
- Hanafi, S. (1997). 'La mise en cause conjoncturelle de l'Occident dans les discours des ingénieurs syriens et Egyptiens', *Egypte- Monde Arabe*, Cairo: CEDEJ, no 30-31 2e & 3e trim.
- Hanafi, S. (2005). Spacio-cide and bio-politics: Israeli colonial project. From 1947 to the Wall. Michael Sorkin (Ed.). *Against the wall. Israel's barrier to peace*. New York: The New Press.

(12) "مقابلة مع فيشر"، صحيفة يديعوت أحرونوت 2004/10/20.

- Hanafi, S. & Taber L. (2005) Donors, International organizations, local NGOs. Emergence of the Palestinian Globalized Elite. Ramallah: Muwatin and Institute for Jerusalem Studies.
- Hutcheon, Pat Duffy (1972) Value Theory: Toward conceptual clarification. *The British Journal of Sociology*, Vol. 23 (June): 172-187.
- Kepel, G. (2008). *Terreur et Martyre*: Relever le défi de civilization. Fllammarion.
- Khan, B. (2007). Re-birthing the neocons Bernard Lewis' Latest Call to Arms. *Counter Punch*, May 17, <http://www.counterpunch.org/khan05172007.html>.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic Politics*. Trans. Winston Moore and Paul Cammack. London: Verso.
- Lustick, I. (2005). Negotiating truth: The holocaust, Lehavdil, and al-Nakba. Ann Lesch and I. Lustick (Eds.) *Exile & Return. Predicaments of Palestinians and Jews*. University of Pennsylvania Press.
- Ong, A. (1999). *Flexible citizenship. The cultural logic of transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Pieterse, Jan Nederveen (2007). Global multiculturalism and flexible acculturation In *Globalizations*, Volume 4, Issue 1, March: 65-79.
- Roy, O. (2007). *Le croissant et le chaos*. Paris: Hachette.
- Saghie, H. (2001). Individualism in the Middle East: an overview. In H. Saghie, *The predicament of the individual in the Middle East*. London: Saqi Books.
- Said, E. (2003). Orientalism 25 Years Later. Worldly humanism v. the empire-builders. *CounterPunch*. <http://www.counterpunch.org/said08052003.html>. August 4.
- Schiller, N., Basch, L. & Blanc, C. (1992). Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. Towards a Transnational Perspective on Migration, *Annals of the New York Academy of the Sciences*, (pp.1-24).
- Shahidi, H., & Hanafi, S. (2006). *In defense of enlightenment*. Cornerstone. Bethlehem: Sabeel.
- Stets, Jan and Peter J. Berke (2000) Identity theory and social identity theory. *Social Psychology Quarterly*, Vol. 63, No.: 3224-237.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of inter-group behavior. In S. Worchel and L. W. Austin (Eds.), *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall
- Todd, E. (1994). *Le destin des immigrants. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris: La Découverte.
- Wieviorka, M. (2004). The making of differences, *International Sociology*. Vol. 19: 281.
- Wieviorka, M. (1995). *The arena of racism*. London: Sage Publications.

قدم في: يناير 2009

أجيز في: يناير 2010



Framing Danish Cartoon Controversy within the Migration Space: A Sociological Perspective

Sari Hanafi

This paper will argue that the growing polarization between what is perceived as western society and Muslim "communities" can neither be analyzed as a clash between identities nor as reflecting cultural differences. This polarization operates in a context of cultural hegemony, a sort of a cultural logic of late capitalism, through which global capital and neocolonial power are allied and where the migrants are either invisible or hyper-visible. I will take the example of the Danish Cartoon episode as a controversy that reflects the cultural hegemony and power structure deployed against undesirable groups such as migrants living in Europe. Yet the latter are not merely victims - they hold a responsibility toward their situation.

After contextualizing this controversy within the migration space, I will argue that the controversy does not concern censorship and freedom of expression. It is a question of how one can define universalism. Finally, the centrality of the Arab-Israeli conflict will be addressed as the major factor galvanizing the resentment of some parts of the Muslim world and of the Muslim minorities in Europe vis-à-vis those who support the Israeli colonial practices. To this issue, the occupation of Iraq and the support for Arab dictatorships also hold major concern.

Key Words: Danish Cartoon, Muslim Migrants, Euro-Islam, Islamophobia.